

# Arqueología Negativa. Las fronteras arqueológicas del presente

## *Negative Archaeology. The Archaeological Borders of the Present*

**Rafael MILLÁN PASCUAL**

Estudiante de Doctorado  
Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit)  
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)  
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea  
[millanpascual@hotmail.com](mailto:millanpascual@hotmail.com)

Recibido: 11-01-2015

Aceptado: 11-04-2015

### RESUMEN

*La arqueología está tratando de redefinir su relación con los objetos. Este cambio ocurre al tiempo en que Occidente atraviesa una nueva expansión de la sociedad de consumo, que confirma su ruptura definitiva con la generación que protagonizó el éxodo rural de mediados de s.XX. En este trabajo se plantea una revisión de las condiciones que permiten ahondar en esa ruptura y que determinan a su vez nuestra relación con la materialidad. Para ello se parte de una reconsideración de la relación pasado/presente y de las dinámicas que marcan esa diferencia. Nos encontramos en un momento en el que se está cambiando la experiencia del tiempo y con ella, la integridad del objeto arqueológico. Con el nombre de Arqueología Negativa se trata de explorar la frontera que determina la producción del pasado en un presente ocupado en homogeneizar cualquier tipo de diferencia. La arqueología es una disciplina única para desactivar ese proceso, o al menos para atestiguar las dinámicas a las que parecen destinarse los objetos. Para ello, se presenta el concepto de obsolescencia como un intento de nombrar el problema.*

**PALABRAS CLAVE:** materialidad, negativo, teoría arqueológica, mediación, experiencia, obsolescencia.

### ABSTRACT

*Nowadays, archaeology is trying to redefine its relation with objects. This change is taking place at the same time as the West is breaking once and for all with the generation who did the rural exodus in the mid of the twentieth century. The present paper proposes a revision of the conditions that allow us to both define this rupture and at the same time determine our affinity with materiality. This is done through a reconsideration of the relation between the past and the present and the dynamics marking this difference. We are situated in a moment when the experience of time is shifting and thus so is the integrity of archaeological objects. Under the name of Negative Archaeology, the border between past and present is explored. This border determines the creation of the past in a present which intends to homogenise changes. Archaeology is a unique discipline which could prevent this process, or at least bear witness to the dynamics to which objects seem to be subjected. Obsolescence is introduced as a concept in an attempt to name the aforementioned problem.*

**KEY WORDS:** Materiality, Negative, Archaeological Theory, Mediation, Experience, Obsolescence.

“Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas”

Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.

## Introducción

La pregunta sobre el surgimiento de la arqueología puede plantearse de dos maneras distintas, bien a partir de su resultado, o bien a partir de las condiciones que antecedieron a ese resultado. Ambos planteamientos han dado lugar a dos tipos de respuesta: una que ha tratado de estudiar su historia, y otra que se ha ocupado de la materialidad como problema. La primera cuenta con una fecha precisa en el siglo XIX, mientras que la otra sólo puede intentar rastrearse. De la primera se ha ocupado la Historia de la Arqueología, mientras que la otra ha desarrollado la teoría arqueológica. En este trabajo se intenta ahondar en ese segundo itinerario. Los restos arqueológicos no dejan de ser una especialidad más de nuestra cultura material contemporánea, pero una levantada sobre la ruptura y la desaparición de otras materialidades posibles. El estudio del pasado se une así al problema de la alteridad de unos restos que siguen actuando en el presente, y esto es algo que no entiende de divisiones temporales, porque siempre es una pregunta que necesita actualizarse. Cada momento tendrá que preguntarse qué arqueología hacer y cuál es su relación con la materialidad, porque la cultura material siempre está por hacerse. Sólo de esta manera podremos desarrollar perspectivas que intenten superar nuevos discursos sobre qué es lo que debería ser la arqueología, para pasar a refundarla y desarrollar una disciplina nueva, una si se quiere más indisciplinada (Hamilakis, 2012: 52-54; Haber, 2013). De otra manera, estaríamos de nuevo ante un diálogo improductivo entre teoría y práctica, para en el mejor de los casos renombrarlo con otras palabras (Sánchez Yustos, 2014). La teoría debe considerarse desde una distancia crítica con la práctica para seguir siendo teoría (Brown, 2014: 175-176), porque en esa posición reside la posibilidad de desarrollar prácticas completamente nuevas (Agamben, 2005: 101).

La división pasado/presente es una relación heterogénea en la que el arqueólogo intenta investigar los restos de aquello que ha cambiado y lo que todavía subsiste (Olivier, 2008: 87-88). Si entendiéramos esa división como una frontera no nos valdrían las demarcaciones espaciales,

sino pensar en la espacialidad del tiempo. La cultura material tiene como característica su reutilización y permanencia temporal. No podemos seguir fijando en etapas cronológicas lo que de hecho sigue actuando en el presente (Hamilakis, 2011; 2012: 53; Witmore, 2013). Si la situación de nuestra cultura material se ha levantado sobre una situación anterior, es necesario preguntarse qué hemos perdido. Si la arqueología tiene sus condiciones de posibilidad en nuestra relación con la materialidad, quizás podamos saber a qué estamos todavía a tiempo de responder. A lo largo de este texto se propone que esa pérdida es la definitiva desaparición en Occidente de las formas de vida anteriores al presente modelo de consumo. Recientemente, Laurent Olivier (2013a: 122) destacaba la indiferencia que han tenido los arqueólogos ante la ruptura con el medio rural tradicional, y señalaba sus dudas ante la posibilidad de ver en ella algo momentáneo o definitivo. Si bien es cierto que existen ejemplos que muestran lo contrario (González-Ruibal, 2003; 2005), la queja es completamente necesaria. Propongo situar en esta ruptura las condiciones sobre las que se levanta la materialidad contemporánea y el pliegue en el que parece encontrarse: Occidente vive una nueva expansión de la sociedad de consumo, donde la vuelta de modas pasadas, la expansión de complejos comerciales y la tematización de los centros urbanos parece corresponder a una pérdida de experiencia generalizada. Si bien no puede afirmarse el final del medio rural, considero que en todo caso su regreso no será de la misma manera, como ha demostrado el fenómeno neorrural. La arqueología sirve así para poner en cuestión a un presente que empieza a pensarse único ante una pérdida, que también tiene su reflejo en una temporalidad cada vez más homogénea –como demuestra la reconsideración de la idea de futuro (Berardi, 2014)-.

Asistimos a una fragmentación que apenas permite el diálogo entre las diferentes alternativas de hacer arqueología, pero sí al menos reconsiderar los fundamentos teóricos que constreñían el desarrollo de nuevas aproximaciones. La arqueología del pasado reciente no ha dejado de aumentar y de ganar peso, siendo quizás el campo de estudio que más ha impulsado el debate sobre la naturaleza y el carácter de la disciplina (Buchli y Lucas, 2001; González-Ruibal, 2008; Harrison y Schofield, 2010; Fortenberry y McAtackney, 2012; Olsen y Pétursdóttir, 2014). A esto se añaden las consecuencias de un “giro ontológico” que ha abierto multitud de aproxi-

maciones nuevas que tratan de redefinir nuestra relación con las cosas (Olivier, 2008; Alberti y Bray, 2009; Olsen, 2010; Olsen et al., 2012; Hamilakis, 2013; Watts, 2013; Alberti et al., 2014). Ante todo esto, puede que debamos preguntarnos si en realidad ambas corrientes no son una misma respuesta a un momento que se sabe distinto, y al que ciertos intereses económicos y políticos no dejan de cambiar (Oliver, 2013b). Todo parte de la inquietud por saber si la eterna pregunta por la posibilidad de una arqueología del nosotros, no es sino otra forma de conocer lo que ya hemos dado por perdido.

## 1. El negativo

Las primeras fotografías necesitaban tanto tiempo de exposición que era muy difícil captar imágenes de los transeúntes de una calle o de los coches de las avenidas. Sólo aparecían aquellos que por algún motivo habían permanecido en el mismo lugar el tiempo suficiente. En la primera imagen de una calle, Daguerre situó el aparato frente al *Boulevard du Temple* en una de las horas punta del día. Pero de todo aquel ajeteo no quedó nada salvo la figura de un hombre al que le estaban lustrando las botas. Gracias a la cámara, aquel gesto tan rutinario se había convertido en el comportamiento que condensaba el sentido de toda una existencia (Agamben, 2005: 29-31). Algo parecido ocurre con los restos arqueológicos, en la manera en que intensifican lo humano desde lo más sutil e irrelevante. En ese fuerte contraste, los restos se elevan y adquieren la facultad de definirnos, como a su manera hacen los objetos personales de un desaparecido. El arqueólogo convierte algo tan prescindible como unos trozos de cerámica o de piedra, en objetos que pueden explicarnos, y la arqueología puede presentarse como una disciplina ocupada en el cuidado de las cosas más sutiles, pero también más inquietantes (Shanks y McGuire, 1996; Olsen et al., 2012; Pétursdóttir, 2012). No hace mucho sin embargo que esto no bastaba y aquellos restos eran sólo la evidencia de todo lo que se había perdido. Desde esta perspectiva, el registro arqueológico se considera incompleto, casi como si aquella primera fotografía fuera insuficiente para captar la calle. Por suerte, el objetivo de una imagen no es duplicar lo que retrata, sino versionarlo de una forma distinta. Del mismo modo, el fragmento y la huella sobre la que trabaja el arqueólogo no esperan a otra instancia, sino que son en sí mismos una manera

de totalidad. Como sostiene Bjørnar Olsen (2013: 296), tenemos que dejar de ver al registro arqueológico lleno de carencias, y empezar a respetar su fragmentariedad, su trivialidad y en definitiva, dejarlo estar tal y como es. El negativo puede captar o no fielmente lo que retrata, pero en esencia aquello que retrata ya será siempre distinto. Para un arqueólogo ese negativo es todo aquello que conforma su objeto de estudio: lugares y objetos con la alteridad suficiente como para cuestionarnos la homogeneidad de nuestro espacio y de nuestro tiempo. La producción de ese negativo va ligada inevitablemente al olvido, a la represión, al cambio y a la ruptura sobre las que se levanta nuestro presente. El positivo siempre implicará una deformación de un negativo que se conserva por sí mismo (Bergson, 2012: 55), pero cuyas revelaciones lo ponen continuamente en cuestión. Lo que está en juego es saber cuáles son las claves de aquello que se recupera, y si finalmente alcanza la alteridad que se espera en el objeto arqueológico. La arqueología es de por sí una disciplina ocupada en cuestionar la homogeneidad del tiempo presente al explorar ese negativo, pero no siempre se ha asumido ese papel sin negar a su vez la alteridad de lo que se exploraba.

Nuestra disciplina ha estado estrechamente ligada al concepto de origen, del que ha dependido tanto su investigación como su discurso, sin que se hayan considerado suficientemente las consecuencias de esa asociación. Se habla de un origen de la industria lítica, del arte rupestre o del neolítico sin reparar en que al hacer esto ya estamos suponiendo su existencia en algún aspecto de la condición humana. De ahí el éxito de metáforas como el eslabón perdido y de aproximaciones como las *Middle Range Theories* (Wylie, 2002). Si esos fenómenos son consustanciales al ser humano, sólo hay que rastrear y rellenar la cadena causal que los ha ido desarrollando. La arqueología se ha basado así en dos supuestos: *a)* la **materialidad** y sus manifestaciones forman parte de la naturaleza humana, y *b)* además ésta se ha desarrollado progresiva y continuamente a lo largo del **tiempo**. Cualquier intento por explicar de otra manera a la arqueología tiene que pasar por la crítica de este doble aspecto.

**a) Materialidad:** Michel Foucault (1988; 1999) hizo una lectura de Nietzsche que puede ayudar a superar esa explicación y ahondar en esa crítica. Nietzsche siempre enfrentó al concepto de origen (*Ursprung*) el de invención (*Erfindung*). Para él, que fenómenos como la religión o el conoci-

miento tuvieran origen suponía reconocer que a ellos se llegaba casi por tendencia natural. Y sin embargo, ninguno existía con anterioridad ni venía preinscrito en la naturaleza humana, sino que todos ellos tuvieron que inventarse (Foucault, 1999: 174-177). La invención es de este modo una ruptura, que además implica un comienzo insignificante, porque detrás de cada invención no se descubre ningún carácter puro y universal, sino el entramado de relaciones de poder que la respaldaban. Ninguna de aquellas atribuciones históricas está en nuestros instintos, sino que son el resultado del juego, del enfrentamiento, de la unión, de la lucha y el compromiso entre los instintos (Foucault, 1999: 176). El ser humano no está formado entonces por atributos derivados directamente de su naturaleza, sino que se encuentra situado en medio de unas relaciones estratégicas, cuya única permanencia es su capacidad por anular otras estrategias posibles (Foucault, 1999: 182-183). Ante esto se nos presenta una explicación muy distinta de lo que puede ofrecer el estudio del pasado. Para empezar, la arqueología no trataría de investigar con la tranquilidad del que ya conoce el final de la historia, sino con la incertidumbre del que sabe que nada es consustancial al ser humano, y de que la historia bien pudo haber acabado de otro modo. La invención frente al origen no nos cuestiona por el resultado, sino por las condiciones de posibilidad que acabaron en ese resultado. Al negar el supuesto de que la materialidad esté en nuestros instintos se deriva entonces otra consecuencia. Ya no podemos afirmar ninguna relación privilegiada con el objeto, porque si este no está en nuestra naturaleza, sino que es el resultado de una ruptura, sus estrategias van más allá de nosotros. Desde este punto de vista, la crítica al origen puede unirse a las consecuencias del “giro ontológico”. Los objetos pasan de ser algo dado a ser entidades en sí mismas (Bryant, 2011: 16-18). Frente a la escisión sujeto/objeto, el ser humano se presenta como un objeto más, y ya no caben jerarquías ni privilegios en esa relación. Muy al contrario, cada objeto existe en igualdad a los demás, si bien esa existencia no es de la misma manera (Bryant, 2011: 19-20). La arqueología, cualquier arqueología posible, está basada en esa integridad de los objetos (Witmore, 2014a: 242), de la que nosotros reconocemos sus rupturas, sus estrategias y sus condiciones de posibilidad, pero que al mismo tiempo, no saben ni esperan nada de lo que nosotros vayamos a decirles (Pétursdóttir, 2012: 9). Una arqueología preocupada en estos problemas debe salvaguardar esa

integridad de los objetos, para que su alteridad pueda seguir manteniéndose (Olsen, 2013: 296), y esto pasa también por reevaluar nuestra relación con la temporalidad.

**b)Temporalidad:** En su libro *El sistema de objetos* (1969), Jean Baudrillard realiza una especie de taxonomía de la cultura material contemporánea, en la que efectivamente todo objeto se inserta para cumplir una función, por muy alejado o extraño que parezca. Es en ese proceso de inserción donde los restos arqueológicos tienen que domesticar su alteridad para pasar a cumplir un papel específico dentro del sistema. Para Baudrillard (1969: 84-85), lo antiguo al estar alejado del uso y de aquello que lo generó, se convierte en una referencia mitológica del origen y por tanto, de la autenticidad. Su papel consiste entonces en aportar legitimidad a lo nuevo, que respaldado en esa autenticidad de lo antiguo, cumple con las exigencias fetichistas del consumo (Baudrillard, 1969: 93). La dificultad de extraer lo antiguo de esta lógica es realmente compleja, ya que por mucho que parezca haber salido del fetichismo de la mercancía, al perder su valor de uso vuelve a caer irremediabilmente en él (Eagleton, 1998: 101-102). Ese proceso está filtrado además por una serie de divisiones que lo facilitan: la separación entre consumo y medios de producción, la división pasado/presente, o la expansión del espacio privado sobre el espacio público. Los objetos arqueológicos debían reducirse a meras expresiones de un pasado fácilmente reconocible y de un uso restringido. Los museos, las vitrinas, las vallas de los yacimientos, son la materialización de esa ruptura, de esa distancia entre una esfera y la otra. En este sentido, Giorgio Agamben (2005: 109) aporta una definición de museo que asume este problema:

Museo no designa aquí un lugar o un espacio físico determinado, sino la dimensión separada en la cual se transfiere aquello que en un momento era percibido como verdadero y decisivo, pero ya no lo es más.

Todo puede convertirse en un museo, porque este remite a la incapacidad de usar, de habitar o de hacer experiencia (Agamben, 2005: 109-110). Ejemplos de esta expansión son las ciudades turísticas, que han homogenizado sus centros urbanos a tal punto, que apenas favorecen las necesidades de sus habitantes (D'Eramo, 2014); o la estandarización de unas guías de viaje dedicadas a la anécdota, frente a una descripción más plural



sobre las condiciones sociales de los lugares que se visitan (Solnit, 2010; 2013). Del mismo modo, esto se relaciona con esa tendencia a hacer un museo de todo aquello que deja de existir como tal: el Museo de la Electricidad en el Bierzo, cuando se ha dejado de producir carbón, o el Museo del Mar en Vigo, cuando la pesca ha perdido peso en Galicia. Esta sin embargo es una lógica enlazada con una idea del pasado secuencial y perfectamente separado del presente (Olivier, 2008: 94-100), en la que se privilegian los procesos de creación y no tanto los de duración (Barrett, 1999: 21-23; Hamilakis, 2013: 111-128). De ahí la interesada homogeneización de los lugares históricos (Hamilakis, 2007), o las polémicas acerca de los valores asociados al uso del patrimonio (Barreiro, 2012: 40-45). No se trata sólo de coartar la capacidad de usar, sino de imponer la percepción de un pasado perfectamente ordenado e inserto en un programa político determinado (Orser, 2013; Witmore, 2014b). El origen no es sólo la causa inicial de aquello que tratamos de explicar, una causa que divide el tiempo en un antes y un después, sino que además sirve para oscurecer a una parte de la cultura material y liberar espacios de un pasado restringido siempre a otra parte. El problema es que esas divisiones del tiempo no convienen a las necesidades de una disciplina ocupada en el conocimiento del ser humano, porque ningún área del conocimiento presupone lo humano, sino que lo constituye (Agamben, 2010: 66). Al buscar el origen asumimos una idea muy concreta de la naturaleza humana que además reforzamos, porque somos nosotros mismos lo que estamos buscando. El ser humano no puede ser “historizado”, porque es en sí mismo “historizante” (Agamben, 2010: 66). Esto arrastra la necesidad de una actitud crítica con lo que provocamos con nuestras aproximaciones, y con la noción de ser humano que estamos favoreciendo. En último término, esta es la razón de que la arqueología sea siempre una cuestión política (Shanks, 2006; McGuire, 2008) y la cronología, cronopolítica (Witmore, 2014). Efectivamente, somos el resultado de una historia que nos antecede, pero que está muy lejos de ser una continuidad ideal, y de que nosotros seamos su último ejemplo. Cada vez que interviene la arqueología no hace más que poner en cuestión esa unidireccionalidad del tiempo, al reactivar la memoria del pasado en el presente (Olivier, 2008: 98). El tiempo es una pluralidad compuesta de rupturas, y la arqueología es una disciplina única para entender esto.

La metáfora del negativo es en realidad una manera de ilustrar estas ideas, una vez que asumimos

ese cambio en los fundamentos de la arqueología, y que aquí han querido integrarse bajo el nombre de Arqueología Negativa. La relación entre el pasado y el presente es una relación extremadamente sutil, que no ocurre a kilómetros de distancia ni en un tiempo lejano, sino que está atravesada de un “aquí y ahora” (Benjamin, 2009: 192). Las ruinas del éxodo rural, el abandono de espacios urbanos destinados al derrumbe, los objetos heredados de un antepasado remoto, son la prueba de lo que irremediamente ya no será nunca de la misma manera. El negativo termina siendo una inversión intensificada del presente, en la que no cabe hablar de puzzles incompletos, sino de cuestiones de contraste (**fig.1**). Sólo ante esos fragmentos respondemos cuando investigamos, del mismo modo que irremediamente nos definimos al hacerlo. Reconocer la pluralidad del tiempo desde la materialidad nos lleva a considerar una relación más compleja con nuestro pasado. La arqueología rompe continuamente con esa idea del pasado cerrado e inamovible, recuperando en las excavaciones momentos que sólo lo eran en potencia. Es un caso señalado por Alfredo González Ruibal (2014) al afirmar que las ruinas llevan consigo tanto el principio como el final. En las trincheras de la Guerra Civil la guerra está terminada al mismo tiempo que no lo está, una vez que los arqueólogos las han reactivado y han recuperado su trazado inicial. Es en ese sentido, en el que podemos hablar de cómo la arqueología es una disciplina capaz de poner en potencia un presente resuelto sobre la ruptura de otras alternativas posibles. La invención frente al origen nos lleva sin embargo más lejos, hacia el problema de cómo entender esa recuperación del pasado y de si realmente esa potencialidad puede darse todavía.



**Fig. 1.** El negativo siempre evidencia elementos que se nos escapan en el positivo. Sería interesante comparar esto con el valor de los restos arqueológicos, auténticos elementos de contraste de la cultura.

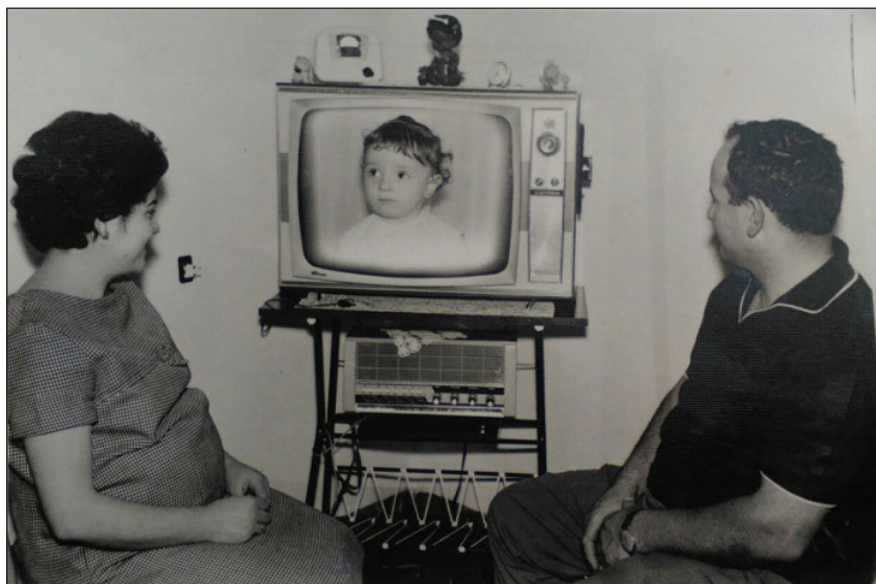
Nos encontramos en un momento en el que parecen regresar comportamientos que no hace mucho que se daban por perdidos. El fenómeno neorrural, la extensión de la artesanía como ocio, o el fenómeno vintage nos definen una situación muy concreta de la materialidad contemporánea que puede ayudarnos a entender la lógica en la que hoy día parece caer la sociedad actual, ¿pero cuál es la razón de que regresen?. Sigmund Freud (2001) entendía la latencia como esa fase de la neurosis en la que el individuo había trasladado al inconsciente los traumas de la infancia. No sería hasta una fase posterior a la que denominó “retorno de lo reprimido” cuando el sujeto los volvería a experimentar de nuevo. Lo interesante de su análisis es que ese retorno nunca sería exacto al trauma original, sino que siempre volvería deformado por el paso del tiempo y por las experiencias que el sujeto había ido acumulando. El objeto arqueológico reúne este carácter inconsciente (González Ruibal, Hernando y Politis, 2011: 1-2), del mismo modo que su reintegración en la cultura material contemporánea está atravesada por su capacidad “historizante”. El problema está en que ese regreso parece corresponder con una pérdida definitiva de las formas de vida que debían adaptarse a la sociedad de consumo, pero que además se liga a una mayor incapacidad por experimentar la pluralidad del tiempo en un mundo destinado a la expansión del “museo” (*sensu* Agamben, 2005: 109-110). La Arqueología Negativa es un intento por explorar el negativo al que se ha trasladado todo aquello sobre lo que ya no se puede hacer uso, habitar o hacer experiencia. Esto es, por todo lo que de alguna manera ha sido reprimido y sirve para levantar ese positivo que es nuestro presente. De esta manera, bajo ese nombre se intenta aunar a toda una serie de aspectos críticos que atraviesan a la arqueología en su conjunto, pero a los que hace falta considerar desde una misma perspectiva. Es extremadamente complejo desactivar las condiciones que a día de hoy determinan ese retorno de un pasado sin alteridad posible, pero cabe reconocer las estrategias y las rupturas de ese proceso, y preguntarse arqueológicamente por esa delgada línea sobre la que se levanta nuestro presente.

## 2. Condición (I): Medios sin fines

La primera de estas condiciones tiene que ver con la confusión exclusivamente moderna entre los significados y los fines que advertiera Hannah Arendt (1995: 61-64). Bien sea en favor de la

idea de progreso o de un objetivo político concreto, el hecho de que se tomaran esas ideas como fines a conseguir transformó de inmediato todas las acciones concretas como si fueran exclusivamente medios. Por utilizar su mismo ejemplo, es como si el carpintero hubiera olvidado construir la mesa por el fin mismo de hacerla, una vez que esta es solo el medio para llegar a ser carpintero (Arendt, 1995: 61-62). La cuestión es que bajo esta lógica todo fin que se ha conseguido pasa a ser un medio para otro fin, a tal punto que llega a destruirse el sentido (Arendt, 1995: 65). Podría decirse que la acción se reduce a la técnica independientemente del objetivo, como si fuéramos burócratas atrapados en un medio ahora ya sin fines, porque ni siquiera nos encontramos ante las grandes narrativas del pasado. Esta transformación es la que se ha ido plasmando a su vez en esa distancia insalvable entre el objeto y los medios de producción. Gunter Anders (2001: 27) achacaba a esto buena parte de nuestro extrañamiento hacia unos objetos y unos efectos tan potentes que ni siquiera podemos identificarlos ya como nuestros. Nos movemos entre objetos cada vez más complejos, pero que además se interponen o sustituyen a buena parte de nuestras acciones. Esta lógica de la mediación es lo que ha caracterizado al desarrollo tecnológico contemporáneo. De hecho, apenas podemos hacernos una representación de lo que hacemos, ignorantes de buena parte de la totalidad de mecanismos y dispositivos que conlleva. En un primer momento, esta mediación era la impuesta por la mecanización de la industria, pero más tarde esa misma mediación es la que ha terminado por moldear a nuestras propias casas. Hegel (2013) ya advirtió este proceso impasible ligado a la mecanización y al control de la naturaleza en favor de la explotación humana, como algo característico del nuevo orden económico. El giro fundamental en todo esto es que ya no es sólo el control de la naturaleza lo que se persigue, sino la extensión de esa misma lógica a la vida íntima.

Esta naturalización y oscurecimiento de la técnica es lo que Bjørn Olsen no tiene en cuenta cuando plantea el olvido a las cosas (Olsen, 2010: 16). Para él la causa de ese olvido es puramente intelectual, aludiendo a que es hoy en día cuando de hecho tenemos un mayor conocimiento práctico (Olsen, 2010: 16-17). Si bien es cierto que la cultura material contemporánea es inmensa, no hay que despreciar cómo su sentido ha desembocado precisamente en lo contrario, siendo así que hoy en día un mayor conocimiento práctico



**Fig. 2.** La mediación irrumpe también en la vida cotidiana.

del uso de las cosas está cada vez más alejado de saber cómo efectivamente esas cosas se hacen. Los cada vez más numerosos documentales sobre la producción de objetos sólo sustentan su interés precisamente en ese desvelo de lo desconocido, de que realmente no tenemos ni idea de cómo se han producido las cosas que utilizamos diariamente. La mediación no es sólo un proceso, sino un instrumento al servicio de lo que entendemos por nosotros mismos. Esto sirve para comprender hasta qué punto la cultura material permite asumir el cambio sin que en todo esto se vea algo traumático.

En esta fotografía uno de aquellos que emigró a la ciudad está representando perfectamente esa lógica (**fig. 2**). Casi como si fuera una versión moderna de la Sagrada Familia, en la escena una mujer embarazada y su pareja mira en el televisor la imagen superpuesta de uno de sus hijos. El televisor es el objeto que mejor simboliza la adopción de la vida moderna, siendo además el eje de la escena. La cuestión de que esta fotografía mereciera la pena tiene que ver con la importancia que todavía entonces tenía la implantación de la televisión, en un momento donde por primera vez se adquiría de manera masiva. El éxodo rural culminaba con este tipo de fotografías, donde se manifestaba abiertamente la ruptura con las formas tradicionales de vida. Como indicaba Baudrillard (1969: 93-95), cuando se parte de un contexto considerado inferior, la adopción

de la cultura material que representa al poder se hace de manera interesada. Este interés reside en lo nuevo, que sirve de puente para sentirse integrado en ese orden impuesto. Por otro lado, nos encontramos con la expansión definitiva de la imagen. El hecho de que al hijo se le represente a través de una imagen de este tipo demuestra la preeminencia que el valor de exposición tiene ya sobre cualquier otro. Apenas unas décadas antes, los protagonistas de esta escena tan sólo contaban en su álbum fotográfico con auténticos retratos —hasta se establecía un escenario y se preparaban para la ocasión con la mejor ropa—, que indicaban eventos relevantes en la biografía del individuo. Ahora lo que se muestra es la expansión de la fotografía y en el fondo, de una imagen que inunda ya lo cotidiano gracias al impulso de la televisión. La mediación se inscribe de este modo en lo más rutinario de la vida moderna, que una vez que ha hecho de la imagen algo capaz de reproducirse hasta la saciedad, la ha liberado completamente del representado. La fotografía se convierte en un medio en el que sólo la exclusividad de lo que se representa, u otros valores como el recuerdo de una imagen antigua, siguen aportándole su sentido original (Benjamin, 2009: 102). El televisor se convierte en un simple mediador, cuyo fin acaba imponiéndose incluso a su materialidad. Todavía en los televisores manuales como este se tenía que manipular al aparato para que funcionara y hasta sintonizara la emisión. Hoy en día, el dis-

tanciamiento es cada vez mayor con aparatos que prácticamente son sólo pantallas. No deja de ser el mismo proceso que oscurece el saber-hacer del resto de las cosas.

La propia arqueología ha llegado a verse como una especie de instrumento de mediación entre el pasado y el presente (Shanks, Platt y Rathje, 2004: 72; González-Ruibal, 2008: 248-252). El riesgo es precisamente olvidar lo que esto implicaría. Recientemente se ha propuesto revisar la práctica arqueológica desde una perspectiva más material, intentando ver el desarrollo del trabajo de campo a través de los instrumentos y de las técnicas que se han ido utilizando (Olsen et al., 2012: 37-57). Este tipo de aproximación desvela precisamente cómo la arqueología no ha dejado de asumir a lo largo de su historia esa misma lógica de la mediación, que algunos ya advirtieron por su carácter alienante (Buchli y Lucas, 2001: 9-10). La introducción de la fotografía llegó a condicionar a partir de entonces cómo limpiar el yacimiento, hasta integrar la limpieza como una de las tareas fundamentales de la excavación, e incluso más, llegó a condicionar cómo excavar, pues en muchas excavaciones la “foto” —que se tomada de tanto en tanto y nunca como parte de la dinámica natural del trabajo—, orientaba y pausaba el proceso de excavación. La necesidad de limpiar el yacimiento en su totalidad reside en ese cambio del grabado por la fotografía, de tal manera que podemos decir que el método provoca al final acciones inesperadas (Olsen et al., 2012: 50-53). Quizás pueda irse incluso más lejos en esta revisión de la historia de la arqueología para enlazar con las últimas consecuencias de las nuevas técnicas de campo. En este sentido, la sustitución más tarde del teodolito por la estación total puede considerarse un ejemplo más de esta lógica de la mediación. Poco a poco las cuadrículas fueron cada vez menos frecuentes, al tiempo que medidas como la *x* o la *y*, que antes se tomaban a mano, pasaron también a ser tarea de la máquina. La excavación en área es un método que además se ha hecho más fácil de usar gracias a la estación total. Parte del trabajo de excavación depende ahora de una instancia que no recae en nosotros. Si sumamos el desarrollo de la arqueometría y sus métodos de recogida de muestras, todo en el trabajo de campo parece ahora depender de expertos, como ocurre además en otros ámbitos de la sociedad actual (Harvey, 2012: 88). Cada vez es más fácil suponer que sin las máquinas ya casi nadie sabría plantear una excavación en condiciones. La arqueología se os-

curece, pero es que además la forma en que ahora recogemos el registro no deja de ser una manera más distanciada precisamente por esa tecnificación del campo. Hacer el registro de esta manera refuerza el carácter político de la excavación: de aquel que sabe frente al que no sabe (Edgeworth, 2012a, 2012b, 2013). Si bien el acto en sí no deja de ser recíproco, porque al tiempo que excavamos nosotros mismos nos afirmamos como arqueólogos (Yarrow, 2003). Otra cuestión es si en ese proceso cada vez más tecnificado mantenemos la pluralidad del pasado o la domesticamos. Es decir, si somos capaces de distinguir entre las ventajas que han traído las nuevas tecnologías para la arqueología y el sentido último de nuestra disciplina, o si por el contrario, estamos en un momento en el que el *medio* está cobrando todo el protagonismo.

### 3. Condición (II): El presente continuo

Europa vive hoy un proceso de implantación general del neoliberalismo económico y político. No es sólo un cambio de orden, sino de racionalidad (Laval y Dardot, 2013). Es por eso que el neoliberalismo lleva implícita una nueva visión del mundo que se manifiesta en la creación de un sujeto específico, unas políticas determinadas, y hasta un derecho y una moral distintas. Podría decirse que estamos viviendo la culminación de aquella frase de Margaret Thatcher según la cual la economía era simplemente el método, y el objetivo cambiar las almas (Laval y Dardot, 2013). Figuras como el deudor o el emprendedor son efectivamente parte de ese objetivo de crear una nueva subjetividad (Aleman, 2014). La cuestión es que aparte de incidir en el individuo como sujeto político, se suman además las consecuencias sociales que están teniendo las nuevas tecnologías y los nuevos comportamientos de consumo. Prácticamente hoy todo tiende a la individualidad, de tal manera que la cultura material contemporánea no sólo ha aumentado su capacidad de mediación, sino que a consecuencia de esto se ha incrementado el número de acciones que ahora podemos hacer solos. Es precisamente aquí, con el extrañamiento del objeto sumado al incremento de la individualidad (Hernando, 2012), donde la materialidad cuenta con uno de sus cambios fundamentales.

Por su parte, la arqueología se ha visto afectada de una manera tal que buena parte de su sentido está amenazado (Olivier, 2013b). Ante





**Fig. 3.** Escaparate de un restaurante del centro de Madrid. Los clientes asumen el papel de maniquíes en esta confusión del objeto de consumo con el consumidor.

esta situación, la dirección en la que se están implantando las nuevas prácticas en arqueología no debería sino inquietarnos, con la intensificación del carácter mediador de un arqueólogo convertido en gestor de un registro entendido como recurso económico, frente a una arqueología activa en defender al pasado de ese tipo de tendencias. La mediatización y la implantación del modelo de expertos se amolda bastante bien a las bases neoliberales. No será ya que el estado y los poderes pertinentes hagan un abuso explícito de la historia (Díaz-Andreu y Champion, 1996; Meskell, 1998), sino que finalmente lo harán otros sectores con intereses muy distintos a los que en principio podía tener el conocimiento histórico. Estamos ante la legitimación del arqueólogo como monitor de tiempo libre e incluso de la visión del yacimiento como un parque temático con viaje al pasado incluido. Asistimos a la naturalización del neoliberalismo, un momento en el que la conciencia de que un nuevo fenómeno se está construyendo pasa a considerarse como si siempre hubiera existido. Ni que decir cómo de hecho esto ha sido sorprendentemente rápido para algunos, que ahora ven en el hecho de pagar por excavar la cosa más natural y normal del mundo. Pero he aquí una función que la arqueología ha sabido desarrollar muy bien, y es su capacidad por ahondar en la profundidad de los fenómenos sociales a través de su estudio de la cultura material. Es este sentido casi terapéutico el que ofrece

una arqueología capaz de atisbar en el registro todas las tensiones y alternativas que una y otra vez intenta diluir el discurso oficial. El problema no es quedarse en las trampas del positivo, sino quedarse en todo lo que el poder también pretende pero nunca dice y termina evidenciándose en su negativo. De hecho, la intensificación de la mediación es algo que ayuda a entender buena parte de la cultura material del presente. Los pasajes comerciales del siglo XIX eran la antesala de las calles comerciales y los escaparates de principios del XX. Nuestras ciudades no hacen más que reproducir ese modelo en un proceso que empieza a extenderse más allá de las tiendas para pasar a cualquier tipo de comercio. En este momento de impulso de la individualidad ya no es sólo la mercancía la que se muestra para promover el consumo, sino que ahora lo que interesa es mostrar cómo se consume. Ahora el consumidor forma parte de la mercancía (**Fig. 3**). Esta es la lógica que también se comprueba en una muy reciente estrategia de Coca-Cola, en la que se representaron nombres personales en las latas y las botellas. Fue solamente un cambio de estilo, pero cuya intención no podía ser más clara. El nuevo sujeto no sólo era llamado al consumo, sino que además estaba totalmente representado en él.

El punto de fuga de la actualidad nos dirige a un mundo más individual y distante. Ya sean estrategias conscientes o inconscientes las que nos determinen, señalarlas permite al menos to-

mar partido activamente sobre el resultado. Este ha sido uno de los primeros objetivos desde que se intenta integrar el pasado reciente para la arqueología, con la intención explícita de “crear el futuro involucrándonos activamente en la materialización del presente”. (Buchli y Lucas, 2001: 9). En el extenso debate sobre la temporalidad parece asumirse el problema del carácter político del tiempo (Olivier, 2008: 94-100; Orser, 2013; Witmore, 2014b), pero quizás hay que introducir una nueva variable en ese debate y empezar a cuestionarnos si no es la experiencia misma del tiempo la que está amenazada. La propia crisis, que es una demostración de historicidad, empieza a articularse casi como una anécdota en favor de procesos que ya no atienden a grandes perspectivas, sino a la novedad más inmediata. Recientemente, se ha señalado el cambio en la idea de futuro, tan ligada para la modernidad a la idea de progreso (Hölscher, 2014). La disolución de las utopías tradicionales o la falta de prospectiva en la política han convertido al futuro en algo que se nos manifiesta de golpe (Berardi, 2014: 93-129). Incluso las películas de ciencia ficción más reciente sólo piensan en el futuro como una extensión del presente (Berardi, 2014: 115-118). Nos movemos en tiempos ambiguos donde el pasado empieza a ser el único lugar donde buscar las alternativas. El impulso memorialista, junto a la creciente celebración de conmemoraciones y monumentos (Traverso, 2007: 39-49; Koselleck, 2001: 135-154) hace del presente una especie de tiempo sobre el que se pliegan todos los demás. François Hartog (2003) llamó a esta manera de percibir el tiempo “presentismo”, que no es ni mucho menos el fin de la historia (Fukuyama, 1992), sino la conciencia de que nuestra relación con el pasado se ha roto en un proceso de aceleración continua (Hartog, 2003; Koselleck, 2003: 37-71). Es por eso que eventos de gran magnitud como la caída del muro de Berlín o el 11 de Septiembre contaron inmediatamente con proyectos de musealización. Porque vivimos en un presente que necesita continuamente del recuerdo, en una especie de problema generalizado de la memoria (Connerton, 2009; Cruz, 2012). El acontecer sin freno de eventos que se consideran inmediatamente históricos, es en parte un aumento de la necesidad por recalcar la igualdad de cualquier evento y acción política (Koselleck, 2001: 146). Ante este panorama homogeneizador debemos intentar reconsiderar el papel del pasado en todo esto. El pasado no puede servir sólo para alzar monumentos y tampoco como cantera infinita

de un discurso oficial que busca reafirmar unos ideales que no se cumplen. Los contrarios a la memoria histórica suelen apoyarse precisamente en aquello que no se deja de ejercer, el sobre peso de memorialización que padecemos. Esta sin embargo, es una visión acumulativa de la historia que la considera casi como una carga que no deja de aumentar. Nietzsche antepone a esta visión una más decidida que no veía el pasado como algo paralizante, sino más bien como un impulso a la vida: “el hombre debe aprender a vivir y utilizar la historia únicamente al servicio de la vida aprendida” (Nietzsche, 2010: 130-131). No se trata entonces de ir al pasado por el mero hecho de hacerlo, sino porque con ello tratamos de comprender lo que todavía sigue actuando en el presente. La arqueología no puede alejarse mucho de este propósito, una vez que se defiende su capacidad única para defender la pluralidad y la complejidad del tiempo en el presente. Al menos si no queremos que esto acabe en otras manos con peores intenciones.

#### 4. Condición (III): La pérdida de experiencia

Walter Benjamin (1991) destacó el hecho de que a principios del siglo XX los soldados de la Primera Guerra Mundial volvían a sus casas en silencio, sin apenas experiencias que contar. Este fue el evento que marcó un punto crítico de nuestro tiempo: la ruptura entre generaciones incapaces de transmitir sus experiencias a la manera tradicional. Esta incapacidad narrativa no era sino la consecuencia de ese cambio que supuso la primera guerra moderna en la que

(...) una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en que nada había quedado incambiado a excepción de las nubes (Benjamin, 1991: 1).

Es en esta ruptura donde tiene su fundación nuestra actual pobreza de la experiencia. Reinhart Koselleck (2001: 43-47) apunta a ese mismo proceso en el desarrollo del término. En un primer momento, tanto experimentar como experiencia se entendían en un sentido activo y procesual: implicaba reconocimiento, investigación y examen. Pero es con la modernidad cuando se aporta el segundo significado de experiencia, más pasivo y receptivo. Es la experiencia como mero

percibir, sin que venga precedida de ningún movimiento o investigación. La modernidad divorcia de este modo el sentido de experiencia como indagación, y comienza a limitar la experiencia a la percepción sensible, a la presencia. Este es el cambio que andando el tiempo permite hablar hoy de experiencia para prácticamente cualquier vivencia, como se recuerda en unos anuncios que continuamente nos proponen *vivir* la experiencia de comernos un helado o de irnos de vacaciones. Esta confusión de la vivencia con la experiencia indica perfectamente el problema. La pérdida de la experiencia es de hecho una condición que atraviesa nuestra relación con las cosas, una vez que también se restringe su valor de uso. La disminución de los objetos heredados en beneficio de objetos que solamente se consumen es una característica de nuestra sociedad occidental, pero también de esa pérdida.

En general, la arqueología ha entendido el problema de la experiencia desde una perspectiva fenomenológica (Tilley, 1994, 2004; Hamilakis, 2013), si bien hay excepciones que han intentado valorarla desde otros puntos de vista (Shanks, 1992). Todas son aproximaciones necesarias, pero que necesitan integrar esta condición moderna que implica la pérdida. Tanto la mediación, como la transformación del tiempo en un puro presente continuo, tienen como condición de posibilidad y como resultado esta redefinición de lo que en último término significa vivir. Es en cierta medida, la base central de los procesos que hemos ido viendo sobre la mediación y la homogeneización general del presente. Lo que hay que entender entonces es que el salto a la sociedad de consumo no es sino la consumación en términos vitales de un proceso que nos viene dado desde la misma irrupción de la modernidad. Y pese a todo, es un cambio del que hemos sido testigos sin que apenas hayamos considerado sus consecuencias. El proceso ha sido silencioso, pero ha terminado por levantarnos en contra de todo lo heredado. George Simmel (1986) ya indicaba a principios del siglo XX cómo la vida urbana, llena de estímulos y en constante agitación, no permitía desarrollar una experiencia acerca de lo que se hacía. Caminamos por ciudades que impulsan continuamente al sobresalto de cruzar la calle, de deambular entre continuos reclamos comerciales y trayectos largos, donde no existe un momento para el descanso. Es el mismo fenómeno que Marc Augé (2013) ha definido en su concepto de no-lugar y que salvando las distancias, es afín al concepto de museo de Agamben (2005: 109-110).

El cambio en cualquier caso, está vinculado a la redefinición misma de lo cotidiano y de la creación de la experiencia, que antes se sustentaba en la rutina, mientras que tal y como la entendemos ahora, la experiencia sólo puede basarse en lo extraordinario (Agamben, 2010: 7-9). Ya no se trata de vivir en un continuo estímulo consumista, sino que a través del consumo alcancemos la densidad que hemos perdido en nuestro día a día.

La ruptura generacional que señalaba Benjamin se sigue hoy de una segunda ruptura que no hace más que profundizar en esa pérdida. El final definitivo del mundo rural y de aquellos que todavía vivieron antes de la definitiva industrialización y tecnificación de los medios de producción es precisamente la segunda gran ruptura y la más reciente que hemos vivido. Esta diferencia se comprueba perfectamente cuando vemos la relación tan distinta que tenían nuestros abuelos con su biografía. La generación de principios del siglo XX relataba su vida hilvanando anécdotas sobre situaciones estrictamente cotidianas. Antes del cambio, lo cotidiano era lo que se intentaba transmitir de una generación a la siguiente, porque era de esta manera como se construía la autoridad que fundamentaba toda una vida (Agamben, 2010: 9). Verdaderamente uno era y se definía por lo que hacía. En la actualidad, para tener una experiencia hay que tirarse en paracaídas, pero es que ni siquiera puede uno sustentar su vida en eventos como ese. La vida por eso mismo parece hoy en día algo imposible de comprenderse plenamente. Max Weber (2012: 196-198) comentaba al reflexionar sobre la obra de Tolstoi cómo cualquier campesino de otro tiempo moría viejo y saciado de vivir, porque la vida le había ofrecido todo lo que podía ofrecerse, mientras que la vida en continuo cambio del “civilizado” siempre es provisional porque nunca podrá captar todo lo que se le ofrece. La muerte pierde su sentido, pero también lo hace en cierta medida la vida misma. Desde mi punto de vista, esa ruptura no puede entenderse sin ver que el proceso se ha dado en un continuo contraste entre las dos formas distintas de concebir la experiencia que he glosado más arriba. En esa pérdida de la experiencia es donde se ha conformado el negativo sobre el que se levantó nuestra actual manera de vivir. La cultura material contemporánea y hasta nuestra aproximación a la cultura material del pasado debe tener en cuenta ese cambio.

Si volvemos ahora sobre todo lo que ya se ha dicho anteriormente, veremos cómo la intensificación de la mediación y el aumento de la

individualidad han negado continuamente esa experiencia de lo cotidiano. Algo que ha sido la condición del cambio en nuestra concepción de la materialidad en la época contemporánea. La arqueología se revela entonces como una forma de recuperar la experiencia, con su definitiva vuelta a las cosas mismas, porque es precisamente ese carácter social de los objetos lo que determina su irreductibilidad (Lemonnier, 2012). En mi opinión, el problema está en que nuestras sociedades actuales sí distinguen perfectamente entre lo tecnológico, lo simbólico o lo económico, mientras que en las comunidades previas a esa división lo que se comprueba es que las técnicas, así como la cultura material del momento, todavía permitían una trascendencia de lo cotidiano. Esto es lo que intenté contrastar con una serie de entrevistas a gente perteneciente a la generación del éxodo rural, en un pueblo especialmente afectado por este proceso llamado Montalbano y situado en la provincia de Cuenca. A través de ellos la riqueza y la importancia de lo cotidiano se hacía evidente. De esta manera, al preguntar sobre cómo se blanqueaban las casas, la vecina María, de unos 82 años en el momento de la entrevista, no se limitaba a responder cómo se hacía, sino que lo relacionaba con toda una serie de acontecimientos:

Cuando llegaba San Isidro todo el mundo blanqueaba (...). Antes era espejillo, que iba la gente a por cargas de espejos con los borricos a camino Villargordo, que le dicen los espejares. Y ahí iban hombres, (...) porque como labraban salían muchos a flor supongo. Unos espejos muy grandes y muy hermosos. (...). Los sábados los llevaban al horno a que se los quemaran y a eso luego se le quitaba lo feo que tenían por arriba y por abajo y se molía aquello en un lebrillo al que se echaba agua y le dabas vueltas. Se hacía con la mano todo aquello y se repetía tres veces. Claro, si le echabas mucha agua de golpe lo fastidiabas. (...) Aquello crecía y era más blanco... Tan blanco como esto [señalando a la pared], más que aquello en cuanto le tocabas a los palos [las vigas], a las bovedillas no, pero a los palos, pues se caía. (29-10-13)

Una tarea tan mundana como pintar las paredes de una casa estaba inserta en numerosas acciones como el repintado en ocasiones especiales, su vinculación a las tareas de labor para encontrar la materia prima y luego, todo el trabajo relacionado con la obtención final de la cal. La facilidad

con la que se desprendía, también determinaba el aspecto de las casas y la necesidad de volver a repetir el proceso. Como se puede ver, cualquier acción estaba inmersa en una serie de relaciones que a su vez, eran el reflejo de las condiciones sociales del momento. Cuestiones de género como el hecho de que fueran hombres los encargados de recoger la caliza y de labrar los campos. El que fuera un sábado cuando se llevaba la caliza al horno porque ese era el único día que podía utilizarse al margen de su uso habitual. La relación entre el encalado y las fiestas, demuestra además cómo las casas también respondían a las necesidades simbólicas de la comunidad. Cualquier modificación de esta actividad, tenía que vincularse a la modificación de las demás. Y es esto mismo, lo que diferencia estas acciones de las actuales, de las que apenas podemos decir nada, más allá de cómo hacemos la acción final –de que en todo caso, abrimos el bote y pintamos la pared–. Es en este sentido, en el que lo cotidiano alcanza la sustancialidad suficiente como para poder formar una experiencia.

Otro ejemplo, relacionado con las tareas del campo, nos permite entender todavía más el contraste que supuso la tecnificación de las labores agrícolas. En este otro caso, el vecino Pedro, de unos 78 años de edad en el momento de la entrevista, relataba todas las acciones que implicaba el trabajo con las mulas:

Antes a lo mejor tenías 14 años e ibas con un par de mulas a servir a ca mi tía o ca los Lizana, que eso era muy duro. Todos los días a labrar y por las noches a acostarte a la cuadra. Y tenías que echarle a las mulas tres pienso para que comieran, para que los animales pudieran arrear. A ver lo que dormías... Y todo el día labrando otra vez. (...) Los domingos a sacar la cuadra o hacer pienso para las mulas. Echabas cebada y avena, se revolvía... [Ahora se le preguntaba si es que no se descansaba el domingo]. Los domingos hasta el mediodía estabas liao con la cuadra o haciendo el pienso. Hay quien se ha casao y por la noche si le tocaba cuadra, a dormir a la cuadra. El mismo día de la boda. Y no sé quién se casó también e iba a eso, y le dijo uno, anda vete con tu mujer y me quedo yo en la cuadra... Y suerte que se le ofreció este porque si no... Antes de anochecer, si era domingo, te tenías que salir del baile y a darle agua a las mulas, allí al Calvario. Luego te las traías y ya les echabas paja y un poco de pienso, y ya la gente se iba a cenar.



Y después de cenar, al que le tocaba cuadra, si eran a dos o tres, pues uno a dormir en la cuadra. (...) Y si alguno se quería dormir allí..., porque es que entonces, donde mejor se estaba era en la cuadra, porque (...) en la cuadra hacía mucho calor siempre. (...) Venía un temporal de agua, y nos íbamos a las cuadra a jugarnos las perras, o a preparar el esparto para encajar los yugos... [Al preguntar por el horario de trabajo] A acarrear a las tres de la mañana salíamos tirando, sin verse los caminos, y los caminos tan estrechos... Porque los animales, ellos solos te llevaban al ribazo. Si es que no se veía, te metías al camino y los animales te llevaban. Ya año tras año, los animales ya... [Al preguntar cuándo cambió todo esto] Pues aún quedaba alguna mula cuando trajimos el tractor (...), pero ya se quitaron las mulas o se murieron, no sé qué pasó y ya labraba yo con el tractor. (Marzo de 2012)

El uso de las mulas en las tareas del campo implicaba toda una organización para su mantenimiento y su cuidado. Este es otro caso, en el que una labor no puede entenderse sin todo el entramado social del que requería. Cuadras, turnos y aperos eran consecuencias inseparables. Puede que ni siquiera consecuencias, sino simplemente componentes relacionados entre sí. Hasta el horario tan arduo y la forma de entender el trabajo estaba totalmente vinculado a este uso de las mulas. El pasaje donde se nos explica cómo en plena noche eran los animales los que guiaban el paso, es otra evidencia de cómo se mantenía una relación entre sí o con otras cosas ¿? radicalmente

opuesta a la que finalmente se acabó imponiendo. Cuidar las mulas significaba pasar sueño, dormir caliente, salir durante el baile; era un trabajo que implicaba algo que iba mucho más de lo que ahora se entiende por trabajo. Simplemente era algo que tenía que hacerse y al que uno dedicaba todo su tiempo. Las cuadras podían llegar a ser lugares de juego o talleres cuando llovía. La llegada del tractor no sólo fue la mejora concreta de una tarea como era labrar la tierra, sino que puso fin a todo lo demás. Aquí no hay nostalgia, sólo una ruptura que algunos han vivido en persona, pero de la que las nuevas generaciones apenas podemos decir nada. Toda esta complejidad, resumida en la materialidad de las cosas mismas, era desde mi punto de vista, la diferencia que permitía hablar aquí de experiencias. No sólo eran acciones que se explicaran por la acción en sí, sino que dependían de toda una serie de acciones y tareas que también se conocían. Las ruinas de su pueblo del que apenas quedan cien habitantes, contrastaban todos estos saberes perdidos en su materialidad, ya imposible de disociar de las implicaciones sociales que se relacionaban con ella (**Fig. 4 y Fig. 5**). La llegada del tractor y la desaparición de las mulas, traía consigo un cambio decisivo en todas estas actividades, así como el abandono de toda una serie de objetos y de espacios destinados a ese trabajo. Se perdió una experiencia, que dio paso a otra forma de relacionarse con el campo. Cuando se intenta preguntar por ese cambio, simplemente se habla de la función del tractor, de su uso para la labranza y nada más. La mediación simplifica las explicaciones y singulariza las acciones hasta que se definen por sí mismas.



**Fig. 4.** Detalle de una esquina del techo de la casa. Pueden verse las capas de encalado sucediéndose una a otra. La luz eléctrica llegó a instalarse mayoritariamente entre los años 60 y 70, últimos años en que todavía fue habitada.



**Fig. 5.** Detalle del techo de una de las casas. Todavía conserva el encalado azul, perfectamente conservado en las bovedillas.

La consecuencia última de todo esto explica en buena medida la cultura material de nuestro presente. El vaciamiento de los objetos en pro de su sustitución imparable por las modas y el consumo, está ligado a este cambio que implicó la modernización del campo. Pero esto debe entenderse junto a los apartados anteriores: la mediación, la situación del presente y la pérdida de la experiencia, son la base sobre la que se sustenta la cultura material de la actualidad. Hace relativamente poco tiempo que el *vintage* ha cobrado una gran importancia. Tiendas, comercios y hasta servicios se amoldan a esta corriente que ha terminado por asociarse a un nuevo tipo social. El denominado *hipster* ha aparecido en un momento en que no sólo se comercializan los productos esenciales, sino también los secundarios. A día de hoy, los comercios parecen haber recobrado la misma función que antes tenían las tiendas de bajos precios: ofrecer una gran cantidad de objetos, variados y en buena medida, de uso secundario. Al mismo tiempo, el diseño parece haberse infiltrado ya en prácticamente cualquier cosa gracias a la recuperación y a la reproducción de modelos antiguos. Podría decirse que estamos viviendo un pliegue de la cultura material contemporánea, en el que todos los tiempos pasados están representados en el escaparate. En mi opinión, este fenómeno atiende en última instancia al hecho de que ya hemos consumado nuestra ruptura con las formas de vida no consumista. La confirmación parece estar además demostrada por el aumento de la artesanía como una afición, lo que parece indicar claramente el alcance de la ruptura. Sólo cuando esas artesanías ya no son el sustento generalizado de una parte de la sociedad, se ha podido singularizar lo suficiente como para extenderse de esta manera. La materialidad de nuestro presente parece asumir mejor que nunca esa ruptura con el pasado. Ahora lo recuperan para usarlo, reproducirlo y hasta representarlo, en una especie de retorno fantasmagórico de unos objetos vaciados de cualquier alteridad posible. Parece que el pasado se ha vuelto una cantera para la moda, sin que podamos hacer mucho por sacarlo de esa lógica.

### 5. La frontera del presente es la producción del pasado: la obsolescencia

La arqueología simétrica ha empezado a entender estos problemas de la materialidad contemporánea, pero desde mi punto de vista, sigue sin

afrontarlos claramente cuando trata este olvido como el resultado del desarrollo intelectual de Occidente, y no como el resultado de la transformación de todo el sistema socio-económico en su conjunto en la Transmodernidad. Esta postura se comprueba muy bien con su interpretación del *fetichismo de la mercancía*. En ningún caso alude Marx a que el fetichismo sea un carácter negativo de nuestra relación con las cosas, ni de que esto suponga un engaño interesado. Ni mucho menos, que el objeto del análisis se tenga que desplazar precisamente por eso a las personas como ellos señalan (Olsen, 2010: 92-94; Olsen et al., 2012: 26-27). Esta interpretación de Marx no tiene en cuenta que ese carácter de las cosas no es el resultado consciente y dirigido de una sociedad, sino que es una consecuencia necesaria de la sociedad capitalista (Ruiz, 2011: 195). Es con el intercambio como se establece el contexto social, pero al ser un intercambio reducido a las cosas, son estas las que acaban adquiriendo una propiedad social casi natural. Es esto lo que oscurece su origen y lo que nos hace olvidar que son el resultado de toda una serie de relaciones sociales efectivas (Ruiz, 2011: 193-194). Si pensamos en cómo se nos aparece hoy el mercado, casi como algo natural, entenderemos que el problema del fetichismo tal y como lo señalan dichos autores no es un aspecto puntual de los objetos, sino una consecuencia directa que implica a toda la sociedad. Marx no relega a los objetos en ningún caso, sólo recuerda que ese tratamiento casi humano que se les hace oscurece al resto de las relaciones sociales que los han determinado. El problema es que ellos tratan el análisis de Marx como una teoría más al respecto, pero Marx no se propuso una teoría más sobre la economía política, sino más bien, un análisis de sus fundamentos (Heinrich, 2008: 47-55). Walter Benjamin, al que también se refieren (Olsen et al., 2012: 23, 25, 204-205), derivó a través de esta idea del fetichismo toda una aproximación hacia lo objetos mundanos y las ruinas (Markus, 2001: 15-16), pese a que ellos defienden que de esto se extrajo la consecuencia inversa (Olsen, 2010: 94; Olsen et al., 2012: 27). En mi opinión, la arqueología despierta tanta conmoción a través de su estudio de la cultura material por este cuestionamiento de los objetos como entidades naturales, implicándonos a todos una vez que se recupera su integridad. Si de lo que se trata es de llevar a cabo una vuelta a las cosas hay que estar muy atentos a los efectos de ese retorno de lo olvidado, porque si no estaremos pasando por alto una de las capacidades más importantes

de la arqueología y del objeto arqueológico, esto es, su capacidad única para captar la potencialidad de un pasado que inquieta a la homogeneidad del presente. En último término, aquí es donde se sitúa verdaderamente el problema, ya que como hemos visto, las condiciones del presente están dispuestas para coartar la posibilidad de darles un nuevo uso fuera del consumo.

La historia de la arqueología cuenta con numerosos ejemplos que muestran la potencialidad de ese retorno. El descubrimiento de la industria lítica paleolítica o del arte rupestre no fue ni mucho menos sencillo, porque venían a inquietar a toda una época (Moro, 2004; Moro y González Morales, 2011). El racismo, la consideración del otro como un inferior, las creencias religiosas y hasta la defensa de la jerarquía social del momento se ponían de repente en relación a través de esos descubrimientos. El que terminaran por aceptarse, no acabó ni mucho menos con esos problemas, sino que se encontraron otras vías para que permanecieran inalterados. Este resultado final es a lo que me refiero cuando digo que se integran los objetos sin problemas: porque de alguna manera, dejan de inquietarnos. Pero de nuevo, esta es una de las capacidades más asombrosas de la arqueología. Al menos durante un tiempo consigue extraer las pulsiones de una sociedad: sus conflictos, su identidad, su contrahistoria. Este es el carácter que la arqueología del pasado reciente no ha dejado de demostrar. Casos como los de la mezquita de Ayodhya (Shanks, 2006), los intentos por diluir el pasado de los aborígenes australianos (McNiven y Russell, 2005) o todo el debate sobre la memoria-histórica que se ha vivido en España (Ferrándiz, 2014), son sólo ejemplos de esa gran capacidad que tiene el pasado para inquietarnos. Desde mi punto de vista, aquí es donde está el asidero que puede permitir a la arqueología introducirse en el debate público con pleno derecho. Vivimos en un presente que parece estancado, donde incluso lo antiguo se vuelve a utilizar rutinariamente. Y pese a todo, es un presente donde ciertos intereses ya han dejado clara su intención de seguir negando todo lo que el pasado le cuestiona. Ocuparse de todo esto es intentar saber qué es lo que niega ese presente. Es decir, pasa por saber cuál es el pasado que se está produciendo y no sólo sorprenderse por el olvido constante hacia la cultura material contemporánea (Olsen, 2010: 18-19). Es en este sentido en el que entiendo que, en último término, todos los conceptos que se han ido desarrollando a lo largo del texto convergen en el concepto de *obsolescencia*.

La obsolescencia no ha tenido hasta el momento un lugar preciso en la arqueología, pese a que con este concepto se describe algo tan arqueológico como el desuso de las cosas. El porqué de todo esto tiene que ver con cómo hemos acabado por entender la inutilidad de los objetos. Tal y como se comprueba cuando analizamos el problema de la experiencia en contextos no tecnificados ni involucrados plenamente en la sociedad de consumo, las cosas no remiten sólo a su utilidad inmediata, sino a toda una serie de relaciones sociales. Hoy en día sin embargo, el continuo aumento del consumo ha focalizado la utilidad de las cosas al cumplimiento de sus funciones –vivimos intensamente el fetichismo de la mercancía. La cuestión no es que los objetos hayan dejado de integrarse en numerosos ámbitos de uso y de acciones sociales relacionadas; lo verdaderamente grave es cómo se oculta todo eso (Connerton, 2009). La obsolescencia es un concepto que puede servirnos para nombrar y unir ciertos problemas que desde hace un tiempo se han ido entendiendo de forma separada. Por un lado, el problema arqueológico por saber la duración efectiva de un objeto y por otro lado, la manera en que esa materialidad perdida es integrada en un nuevo orden. Es decir, desvelar ese ocultamiento al que parecen estar sometidos los objetos. Estas circunstancias hacen de la obsolescencia un concepto que viene a nombrar las dinámicas que dependen del cambio, la pérdida y el olvido, o por seguir con la metáfora, del paso del positivo al negativo y viceversa. La obsolescencia es entonces el puente que permite pasar de una esfera a la otra, un paso que por las condiciones del presente ya está coartado de antemano. La potencialidad y la integridad de los objetos pasan inevitablemente a vaciarse en favor de un sistema que asume el retorno sin promover con él la posibilidad de experiencia alguna. No cabe duda de la dificultad que entraña reconocer esto y de las consecuencias que de aquí pueden derivarse. Cabe señalar que la arqueología tiene entre sus propiedades la capacidad de manifestar lo indecible y lo reprimido en su sentido más terapéutico y político, enfrentándonos contra nuestros propios prejuicios (González Ruibal, 2008). Algo que inevitablemente nos enfrenta a las condiciones en las que nos encontramos.

Ciertamente, enfatizar esta capacidad de los objetos es una postura similar a la propuesta de la arqueología simétrica. La diferencia está en que no es sólo el valor heurístico lo que interesa, sino los efectos que tiene estudiar las rupturas que de-



terminan la materialidad del momento. Este es el problema más complejo que atraviesa la obsolescencia y que en parte, descubre el circuito perfecto en el que parece encontrarse una materialidad abocada a ser simplemente un medio sin fin alguno. Si hay algo que ha demostrado el fenómeno *vintage*, es cómo lo que nosotros hemos considerado obsoleto era más bien la espera de su retorno posterior. La moda encuentra lo actual en todo lo que ya es antiguo, sin importarle el tiempo que le separe (Benjamin, 2009: 152). Sólo ha habido que esperar a las condiciones adecuadas para hacer un uso comercial de esos estilos de una forma sistemática. En realidad, tal y como ya se ha dicho, esto no ha podido realizarse hasta que se ha terminado definitivamente con el modo de vida no consumista. El pasado se ha convertido en una gran cantera al servicio de los intereses del mercado, en un proceso donde la moda salva lo obsoleto estrechándolo con la novedad y devolviéndolo al mundo por encima de su valor de uso, en una nueva faceta más fetichista y monótona (Eagleton, 1998: 56) (**Fig. 6**). Los nuevos tipos sociales están reconvirtiendo lo obsoleto en el medio por el que se pueda expresar la diferencia. Sin embargo, en este proceso el objeto vuelve a ser una única y misma cosa. Vivimos cada vez más embargados en la ilusión de haber aumentado nuestra expresión simbólica, cuando en realidad no hacemos más que volver a explotar un pasado reciente como si tratáramos de paralizar nuestro presente. La arqueología puede romper esa dinámica con su aproximación única a la materialidad. En este sentido, observar la obsolescencia permite vislumbrar al objeto antes de que vuelva a caer en la lógica del consumo, cuando todavía es posible recuperar la alteridad y la experiencia que lo constituyen. La arqueología actuaría de este modo a la manera en que Agamben (2005: 97-119) entiende su concepto de “profanación”, ya que en su intervención neutraliza esa lógica en la que los objetos parecen destinados a caer. El valor terapéutico de la arqueología reside en esa ruptura, que para ser efectiva debe promover la restitución del uso común de esos objetos y espacios absorbidos por el poder. La capacidad de usar, de habitar, de hacer experiencia, sería así reabierto por una arqueología que no sólo salve al objeto sino que además, lo reintegre al margen de las estrategias que el poder le ha asignado de antemano.

Nos movemos en una época con una cantidad ingente de desechos o de objetos inútiles. En nuestra rutina nos encontramos continuamente con restos de basura, con escombreras, casas abandonadas,



**Fig. 6.** Objetos de un puesto de mercadillo en Madrid. Herramientas de carpintero, tijeras de barbero, planchas antiguas... La obsolescencia destina a los objetos a la colección, o su uso *vintage*, destacando en cualquier caso la ruptura con su sentido original.

das, que sacan a la luz todo lo que acaba marcado como obsoleto. Las papeleras, los cubos de reciclaje y las escombreras son en realidad máquinas que en cierta forma matan a los objetos, anulando su utilidad y su valor simbólico, pero quedarse en esto es insuficiente. Sólo basta con volver a pasar de noche para darse cuenta de que esa idea no deja de ser un producto más del discurso normativo. La obsolescencia también es el resultado de una dialéctica entre los poderosos y los oprimidos (Benjamin, 2009: 145). Por mucho que la rapidez de la recogida, la intensidad de su modificación y su alejamiento nos puedan hacer entender otra cosa. El reto de una arqueología del inmediato presente es por eso mismo comprender lo que nos ha llevado a lo obsoleto, y es aquí donde en mi opinión se ve con más intensidad el potencial político de los objetos. Porque precisamente, devolverlos al orden social como material histórico, es sacar todo lo que la sociedad ha olvidado de sí misma. El potencial político está en ver qué utilidad queremos extraer de lo obsoleto, qué impulso nuevo puede dar el pasado a las condiciones del presente, qué experiencia podemos recuperar de ese retorno. El caso del éxodo rural es un ejemplo de cómo las rupturas implican una derrota: la pérdida de una forma de vida y en último término, de una manera de existir. Detrás de esa pérdida y de la implantación de una sociedad que se ve única, existe todo un negativo conformado por grupos acallados, formas de vida y conocimientos contrapuestos sobre el mundo. La obsolescencia es un proceso atravesado por estos conflictos. Es en este sentido en el que estudiar la



obsolescencia también pasa a ser un instrumento para preguntarnos por el carácter político que implica determinar lo que todavía sirve y lo que no, o qué es todavía decisivo. La arqueología es entonces algo más que la disciplina de las cosas viejas: es una reflexión permanente acerca de lo distinto, de lo continuamente acallado y de lo olvidado en la relación del pasado con el presente. No hay nostalgia en todo esto, sólo la certeza de que “tal vez haya en sus experiencias depósitos de posibilidades que nos señalan potencialidades inadvertidas de nuestro presente” (Rendueles, 2013: 31). Lo inútil nunca ha servido para tanto.

## 6. Conclusiones

El negativo es solamente la inversión del positivo, una inversión verdaderamente distinta e intensa que no está separada sino que constituye al positivo mismo. Nuestro presente está atravesado de brechas donde el pasado se nos hace manifiesto, donde la alteridad irrumpe en la homogeneidad de nuestro espacio y de nuestro tiempo. La tarea de la arqueología es verdaderamente compleja asomada como está a este abismo (Olivier, 2008), pero queda todavía mucho por recorrer en esa frontera tan sutil que separa al presente del pasado. En ese envés parece residir la verdadera diferencia y no tanto en las demarcaciones lineales dispuestas para la desenvoltura de una naturaleza humana, que siempre se ve falta y fragmentada. Por el contrario, ese negativo está conformado por procesos mucho más dinámicos que el mero paso del tiempo, y se constituye por todo lo olvidado, reprimido y obsoleto. Frente a una continuidad de origen, somos el resultado de rupturas que cerraron el camino a otras alternativas posibles. La arqueología ocupa un lugar único en las ciencias humanas, capaz como es de recuperar la potencialidad de ese pasado, pero esto debe enlazarse necesariamente con el estudio de las consecuencias que implica ese retorno. Las condiciones de nuestro presente parecen al menos dispuestas para que este sea perfectamente amoldado a sus necesidades. Los nuevos comportamientos sociales atienden a esa lógica que ve en el pasado un campo de expansión para la moda, en un momento en el que asistimos al fin definitivo de las formas de vida no consumistas. Ese es el negativo sobre el que parece levantarse hoy la materialidad contemporánea. Lo que aquí se ha llamado Arqueología Negativa es en realidad un intento por aunar la pluralidad del

tiempo, la ruptura frente al origen, el olvido y el retorno de un pasado siempre en peligro. Las características del objeto arqueológico son también comunes en los procesos sociales: el inconsciente, el cambio, el extrañamiento y la naturalización de los objetos, son de este modo aspectos que permiten aproximarnos al presente desde la arqueología. Con este trabajo se ha querido replantear los problemas que conlleva esa aproximación y nombrar otros que parecen surgir con ese replanteamiento. No es solamente un campo más el que se abre con la arqueología contemporánea, sino que con la arqueología contemporánea se nos abre el campo. La pérdida de experiencia o el vaciado de la alteridad posible son problemas que deben cuestionar a la arqueología, verdaderamente una disciplina única que puede reabrir los usos de la materialidad y devolver esa experiencia perdida a través de una nueva reintegración de los restos arqueológicos, tal y como de hecho se hace en sociedades que mantienen esa posibilidad (Gordillo, 2014).

Los debates teóricos o no tan teóricos parten muchas veces de la idea de que sus conclusiones empiezan y acaban en sí mismos. Si lo pensamos bien, esta postura se sitúa más allá del bien y del mal, al asumir que la arqueología no tiene por qué responder ante lo que hace. La realidad es que también tenemos que hacernos cargo de las consecuencias de lo que decimos. La arqueología es una forma de definir lo que existe. Por eso, el giro ontológico no sólo debe asumirse como una mejora interpretativa, sino como un reconocimiento de la diferencia y de la pluralidad, tanto del pasado como del presente. La desaparición de las formas de vida del medio rural, no sólo es el resultado de imposiciones sociales, sino del olvido o la desconsideración que se ha tenido a la hora de reconocer la dimensión de esa ruptura. La imposición de una nueva racionalidad socio-económica no hace más que darnos ejemplos de esa ocultación de las diferencias, en favor de un impulso de las diferencias del mercado. El pasado no tiene una dirección precisa, ni un manual de instrucciones que nos permita saber qué hacer con él. La transmisión está llena de rupturas y nosotros tenemos que ser capaces de asumirlas cada vez que intentamos entender el pasado. Si lo hiciéramos así sabríamos que ninguna pérdida es definitiva y que ningún olvido es para siempre. Debemos entender la memoria y el tiempo como aquel eterno retorno de la diferencia, pero de una diferencia que siempre está en peligro porque corre el riesgo de desplegarse sin alteridad alguna.

Seguimos cargados de las ruinas y los muertos de un pasado lleno de injusticias, y nuestra tarea puede que se reduzca a la recuperación de débiles imágenes de aquel pasado, tan débiles que se esfuman en cuanto embolsamos y etiquetamos sus restos. El pasado se manifiesta efímero al arqueólogo, pero tanto el presente como el pasado deben seguir reconociendo esas diferencias, en un momento en el que la temporalidad está siendo cuestionada. Lo que desaparece deja una ausencia, y nosotros tenemos la necesidad de trabajar a causa de esta falta. Esa huella es la demostración de que el final existe, pero esto no

debe confundirse con ningún tipo de nostalgia, porque el pasado nos proporciona un reservorio único para la mejora de nuestro presente. La arqueología simétrica ha favorecido un enriquecimiento de estas perspectivas, aunque todavía queda mucho que decir acerca de sus posibilidades. Otras disciplinas han intentado disolver al sujeto, interrogar sobre sus fundamentos, entender la diferencia. Puede que no sepamos exactamente qué clase de determinaciones implica el pasado, pero sí sabemos que nos levantamos sobre su negativo y de que el pasado no está para servirnos, sino para inquietarnos.

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido también el resultado de numerosos comentarios sin los que nunca podría haberlo realizado. En primer lugar, me gustaría agradecer a Víctor Fernández Martínez, tutor de este proyecto, y a Marisa Ruiz-Gálvez Priego por poner todo esto en común. A Almudena Hernando Gonzalo, Gonzalo Ruiz Zapatero, Alfredo González Ruibal, Felipe Criado Boado, Jandrán Verdonkschot, Pablo Alonso González, Carlos Tejerizo García, Gonzalo Compañy, Alejandra Galmés Alba y Marisa Escribano Castro. Y finalmente, al maestro de la diferencia que fue mi abuelo Pedro Millán de la Fuente, “*El Lipa*”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. (2005): *Profanaciones*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- AGAMBEN, G. (2010): *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- ALBERTI, B.; BRAY, T. (2009): Anitimating Archaeology: of Subjects, Objects and Alternative Ontologies. Introduction. *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 19(3): 337-43.
- ALBERTI, B.; FOWLES, S.; HOLBRAAD, M.; MARSHALL, Y.; WITMORE, C. (2014): Worlds Otherwise. Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference”, *Current Anthropology*, vol. 52(6): 896-912.
- ALEMÁN, J. (2014): *En la frontera. Sujeto y capitalismo. El malestar en el presente neoliberal*. Gedisa, Barcelona.
- ANDERS, G. (2001): *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*. Paidós, Barcelona.
- ARENDT, H. (1995): *De la historia a la acción*. Paidós, Barcelona.
- AUGÉ, M. (2013): *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa, Barcelona.
- BARREIRO, D. (2012): Arqueología aplicada y patrimonio: memoria y utopía. *Complutum*, 23(2): 33-50.
- BARRETT, J. C. (1999): Chronologies of Landscape. *The Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping your landscape*. (Ucko, P. y Layton, R. eds.). Routledge, Londres: 21-30.
- BAUDRILLARD, J. (1969): *El sistema de los objetos*. Ed. Siglo XXI, Madrid.
- BENJAMIN, W. (1991): *El narrador*. Taurus, Barcelona.
- BENJAMIN, W. (2009): *Ética y Política*. Ed. Las Cuarenta, Buenos Aires.
- BERARDI, F. (2014): *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*. Enclave de Libros, Madrid.
- BERGSON, H. (2012): *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Alianza Editorial, Madrid.
- BROWN, W. (2014): *La política fuera de la historia*. Ed. Enclave de Libros, Madrid.
- BRYANT, L. R. (2011): *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press, Ann Arbor.
- BUCHLI, V. ; LUCAS, G. (2001): *Archaeologies of the contemporary past*. Routledge, London.

- CONNERTON, P. (2009): *How Modernity Forgets*. Cambridge University Press, Cambridge.
- D'ERAMO, M. (2014): "Unescocidio", *New Left Review*, 88: 52-59.
- DÍAZ-ANDREU, M.; CHAMPION, T. (eds.) (1996): *Nationalism and Archaeology in Europe*. Westview Press.
- EAGLETON, T. (1998): *Walter Benjamín o hacia una crítica revolucionaria*. Cátedra, Madrid.
- EDGEWORTH, M. (2012a): Fields of Artefacts: Archaeologies of Contemporary Scientific Discovery. (Fortenberry, B. ; McAtackney, L. eds.): 7-12.
- EDGEWORTH, M. (2012b): Follow the Cut, Follow the Rhythm, Follow the Material. *Norwegian Archaeological Review*, vol. 45(1): 76-92.
- EDGEWORTH, M. (2013): The clearing: archaeology's way of opening the world. *Reclaiming Archaeology. Beyond the tropes of Modernity*. (González-Ruibal, A. ed.). Routledge, Londres: 33-43.
- FERRÁNDIZ, F. (2014): *El pasadobajotierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Anthropos, Madrid.
- FORTENBERRY, B. ; MCATACKNEY, L. (2012): *Modern Materials. The proceedings of CHAT Oxford, 2009*. BAR International Series, Oxford.
- FOUCAULT, M. (1988): *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Pre-Textos, Valencia.
- FOUCAULT, M. (1999): *Estrategias de poder*. Paidós, Barcelona.
- FREUD, S. (2001): *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza Editorial, Madrid.
- FUKUYAMA, F. (2006): *The End of History and the Last Man*. Free Press.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2003): *Etnoarqueología de la emigración: El fin del mundo preindustrial en Terra de Montes (Galicia)*. Pontevedra: Diputación de Pontevedra, Servicio de Publicaciones.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2005): "The need for a decaying past: An archaeology of oblivion in contemporary Galicia (NW Spain)", *Home Cultures*, 2: 129-152.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2008): "Time to Destroy. An Archaeology of Supermodernity", *Current Anthropology*, vol. 49(2): 247-279.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2014): Returning to where we have never been: excavating the ruins of modernity. (Olsen, B. y Pétursdóttir, Þ. eds.): Routledge, London: 367-388.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A.; HERNANDO, A.; POLITIS, G. (2011): Ontology of the self and material culture: Arrow-making among the Awá hunter-gatherers (Brazil). *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 30: 1-16.
- GORDILLO, G. (2014): *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Duke University Press.
- HABER, A. (2013): Evestigation, nomethodology and deictics: movements in un-disciplining archaeology. (González-Ruibal, A. ed.). Routledge, Londres: 79-88.
- HAMILAKIS, Y. (2007): *The Nation and Its Ruins. Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*. Oxford University Press, Oxford.
- HAMILAKIS, Y. (2011): Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40: 399-414.
- HAMILAKIS, Y. (2012): "From Ontology to Ontogeny: A New, Undisciplined Discipline", *Current Swedish Archaeology*, vol. 20: 47-55.
- HAMILAKIS, Y. (2013): *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HARRISON, R. ; SCHOFIELD, J. (2010): *After Modernity. Archaeological Approaches to the Contemporary Past*. Oxford University Press, Oxford.
- HARVEY, D. (2012): *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Akal, Madrid.
- HEGEL, G. W. (2013): *Introducción general y especial a las "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal"*. Alianza Editorial, Madrid.
- HEINRICH, M. (2008): *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Escolar y Mayo, Madrid.
- HERNANDO, A. (2012): *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz Editores, Buenos Aires.

- HÖLSCHER, L. (2014): *El descubrimiento del futuro*. S. XXI, Madrid.
- KOSELLECK, R. (2001): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Paidós, Barcelona.
- KOSELLECK, R. (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-Textos, Valencia.
- LAVAL, C. ; DARDOT, P. (2013): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Madrid.
- LEMONNIER, P. (2012): *Mundane Objects. Materiality and Non-Verbal Communication*. Left Coast Press, California.
- MARKUS, G. (2001): Walter Benjamin or The Commodity as Phantasmagoria. *New German Critique*, vol. 83: 3-42.
- MCGUIRE, R. (2008): *Archaeology as political action*. University of California Press, Berkeley.
- MCNIVEN, I. J. Y RUSSELL, L. (2005): *Appropriated Past: Indigenous People and the Colonial Culture of Archaeology*. Altamira Press, Oxford.
- MESKELL, L. (ed.) (1998): *Archaeology Under Fire. Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*. Routledge, London.
- MORO, O. (2004): 1864-1902: El Reconocimiento del Arte Paleolítico. *Zephyrus*, vol. 57: 119-135.
- MORO, O.; GONZÁLEZ MORALES, M. (2011): Les origines de l'art et les théories sur l'évolution humaine: le cas français. *L'anthropologie*, vol. 115: 343-359.
- NIETZSCHE, F. (2012): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- OLIVER, L. (2008): *Le sombre abîme du temps. Mémoire et archéologie*. Seuil, Paris.
- OLIVIER, L. (2013a): The business of archaeology is the present. (González-Ruibal, A. ed.) .Routledge, London: 117-129.
- OLIVIER, L. (2013b): Notre passé n'est pas à vendre. *Complutum*, 24(1): 29-39.
- OLSEN, B. (2010): *In Defense of Things. Archaeology and the Ontology of Objects*. Altamira Press, Plymouth.
- OLSEN, B. (2013): "The return of what?". (González-Ruibal, A.ed.) Routledge, London: . 289-297.
- OLSEN, B.; SHANKS, M.; WEBMOOR, T., WITMORE, C. (2012): *Archaeology. The Discipline of Things*. University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- OLSEN, B. Y PÉTURSDÓTTIR, ÞÓRA (2014): *Ruin Memories: Materialities, Aesthetics and the Archaeology of the Recent Past*. Routledge, London.
- ORSER, C. E. (2013): The politics of periodization. (González-Ruibal, A. ed.). Routledge, Londres: 145-154.
- PÉTURSDÓTTIR, Þ. (2012): Small Things Forgotten Now Included, or What Else do Things Deserve?. *International Journal of Historical Archaeology*, vol. 16(3): 577-603.
- RENDUELES, C. (2013): *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Capitán Swing, Madrid.
- RUIZ SANJUAN, C. (2011): El fetichismo y la cosificación de las relaciones sociales en el sistema capitalista. *Praxis Filosófica*, vol. 33: 191-206.
- SÁNCHEZ YUSTOS, P. (2014): Los márgenes del pasado. La producción transdisciplinar del saber arqueológico. *Complutum*, 25(1): 9-16.
- SHANKS, M. (1992): *Experiencing the past. On the character of Archaeology*. Routledge, London.
- SHANKS, M. (2006): *Archaeology and Politics A Companion to Archaeology*. (Bintliff, J. ed.). Blackwell Publishing: 490-509.
- SHANKS, M. ; MCGUIRE, R. (1996): The Craft of Archaeology. *American Antiquity*, 61(1): 75-88.
- SHANKS, M.; PLATT, D. Y RATHJE, W. (2004): "The Perfume of Garbage: Modernity and the Archaeological. *Modernism/modernity*, vol. 11(1): 61-83.
- SIMMEL, G. (1986): Las grandes urbes y la vida del espíritu. *Cuadernos Políticos*, vol. 45: 5-10.
- SOLNIT, R. (2010): *Infinite City. A San Francisco Atlas*. University of California Press, Berkeley.
- SOLNIT, R. (2013): *Unfathomable City. A New Orleans Atlas*. University of California Press, Berkeley.
- TRAVERSO, E. (2007): *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Marcial Pons, Madrid.



- TILLEY, C. (1994): *A Phenomenology of Landscape. Place, paths and monuments*. Berg, Oxford.
- TILLEY, C. (2004): *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology: 1*. Berg, Oxford.
- WATTS, C. (ed.) (2013): *Relational Archaeologies. Humans, animals, things*. Routledge, London.
- WITMORE, C. (2013): Which archaeology? A question of chronopolitics. (González-Ruibal, A. ed.). Routledge, London: 130-143.
- WITMORE, C. (2014): Chronopolitics and Archaeology. *The Encyclopedia of Global Archaeology*. (Smith, C. ed.): Springer, New York: 1471-1476.
- WYLIE, A. (2002): *Thinking From Things: Essays in the Philosophy of Archaeology*. University of California Press, Berkeley.
- YARROW, T. (2003): Artefactual Persons: The Relational Capacities of Persons and Things in the Practice of Excavation. *Norwegian Archaeological Review*, vol. 36(1): 65-72.